


COMENTARIO AL ARTICULO

COMPREENSIÓN COMO PARTICIPACIÓN

*Pedro Karczmarczyk*¹

Referência do artigo comentado: BARROS, M. R. G. Compreensão como participação: dialéctica entre la particularidad y la generalidad en la hermenéutica de Gadamer. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 1, p. 265-288, 2021.

Barros (2021) expone la concepción gadameriana de la comprensión como participación, o bien, como lo dice la autora, la circunstancia de “[...] que toda comprensión es interpretación y que ésta posee la estructura de la participación.” (BARROS, 2021, p. 267). El punto de apoyo de la exposición de Gazmurri es la concepción gadameriana de la obra de arte, en la cual, como es sabido, la noción de juego desempeña un rol crucial. Gadamer se vale de este concepto para mostrar las limitaciones de las posiciones subjetivistas que dominaron el pensamiento estético desde la reflexión que Kant llevara adelante en su *Crítica del juicio*. En efecto, Gadamer (1996) explota el elemento del juego que, desde el “libre juego de la imaginación y el entendimiento” en el que Kant viera la fuente de placer universalizable que legitima las pretensiones de generalidad de los juicios de gusto, se convirtió en un concepto central del pensamiento estético. Gadamer (1996) muestra, como Gazmurri (2021) reconstruye con trazo seguro y a la vez afable, que si bien el juego requiere de actitudes subjetivas, el juego en cuanto tal no puede construirse a partir de

¹ Profesor de Filosofía contemporánea en la Universidad Nacional de La Plata, La Plata – Argentina. Investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), Buenos Aires – Argentina.  <https://orcid.org/0000-0001-6566-915X> E-mail: pedrokarcz@hotmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.20.p289>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

actitudes subjetivas o, como lo diría Gadamer, de la “conciencia del jugador”. El juego es un acontecimiento que precede y que desborda la conciencia de los jugadores. Para jugar ajedrez hay que tener voluntad de hacerlo, pero esta voluntad de jugar desafía las concepciones demasiado estrechas de la subjetividad, las que harían de la misma una esfera aparte del mundo: la voluntad de jugar ajedrez está tramada, en su propia sustancia, por la existencia del ajedrez. Nadie podría querer jugar ajedrez si antes no hubiera, aprendido sus reglas. De este modo, el juego, o la fiesta, fenómeno que Barros (2021) también analiza solventemente, plantean un conjunto de exigencias, una *interpelación* hacia quienes van a tomar parte en los mismos, que nos llevan a rechazar la idea de que se trate de subjetividades individuales aisladas, sino más bien de subjetividades que entablan una relación de *pertenencia* con un acontecer previo y de *participación* en un acontecer que los rebasa. El juego lleva insita la posibilidad de exhibirse para otros, posibilidad extremada en el juego del arte, con la cual el mismo duplica su estructura para convertirla en objeto de comprensión. En los juegos culturales y en el juego del arte esta posibilidad se hace explícita, se representa para alguien, el espectador adquiere contornos definidos, integrados en el juego o en la obra. La esencia de la obra se ofrece a la comprensión, pero no como un objeto apartado, sino a través de la mediación de la representación de la obra, como es evidente en el teatro, en la música o en la danza, mediación que sólo se completa en el espectador, que ya no es concebido como un sujeto que contempla a un objeto, sino como un elemento integrado a la esencia de la obra. Las potencialidades de la verdad en el arte dependen de que la obra de arte no puede evitar tematizar esta estructura, tematización cuyo alcance, según Gadamer, es de carácter general, u ontológico.

Este punto crucial de la reflexión gadameriana lleva a preguntarse por el alcance de su cuestionamiento de la subjetividad. En efecto, ¿es posible cuestionar sólo a medias la concepción de la subjetividad, de la que Spinoza decía que constituía “un imperio dentro de otro imperio”? El propio Gadamer (1996) reconoce, en sus conversaciones con Carsten Dutt, que el mayor punto de tensión con su maestro Heidegger pasaba por la conservación del concepto de conciencia en giros como “conciencia de la historia efectual”. (DUTT, 1998, p. 39). Consecuentemente con esto, Gazmurri se hace eco de la interpretación de Theunissen, y de Jean Grondin, que buscan limitar el alcance de la ruptura con el paradigma sujeto/objeto. La operación deja varias marcas en la interpretación de Gazmurri. Ante todo, Gazmurri indica que el proyecto gadameriano comienza su camino con “el *como apofántico* de

Heidegger”, es decir, en el estrato en el que hace eclosión explícitamente la mediación lingüística sin incorporar la interpretación que tiene lugar en el trato silencioso con los útiles. Según Gazmurri, ello obedece a una decisión que Gadamer toma en función de “las pretensiones de su propio proyecto”. Si bien Gazmurri no lo indica explícitamente, en su reconstrucción de la hermenéutica de Gadamer esta pretensión no es otra que la de utilizar a la ontología de la obra de arte como modelo de la comprensión en general. La reivindicación del problema de la verdad en el arte tiene primacía sobre cualquier otra pretensión en la filosofía de Gadamer y en esa medida legitima sus decisiones. De allí se desprendería una tesis como la de que la “mediación [representación/interpretación] sucede siempre que queremos comprender”, tesis que podríamos glosar como la identificación de la interpretación con la mediación textual. La primacía otorgada al “como apofántico” se manifestaría así, sin mayores sorpresas, en la lingüisticidad de la comprensión. Si esta es la función que Gadamer le asigna a la ontología de la obra de arte, es inevitable preguntarse si sus efectos no pueden lograrse a través de otro recurso, como el modelo de la traducción de una lengua, por ejemplo, en la que la mediación textual es primordial. El punto sigue siendo que para poder afirmar la universalidad de la hermenéutica (la tesis de que la mediación interpretativa sucede siempre) es necesario componer dos *categorías disyuntas*: la comprensión vital, que incluye al dominio de la lengua materna, como una comprensión directa, por un lado, y la comprensión mediata, mediada por la interpretación, categoría esta última que soportaría la susodicha universalidad, por el otro.

Ahora bien, junto con algunas declaraciones en las que Gadamer excluye explícitamente el problema hermenéutico no es el del dominio de una lengua (GADAMER, 1996, p. 463), que de todos modos está compensada con la tesis de un metaforismo lingüístico fundamental (ver BOUVERESSE, 1991), conviven otros planteos en los que Gadamer sostiene explícitamente que el fenómeno del gusto, que Gracián describe como una “primera espiritualización de la animalidad” (GADAMER, 1996, p. 67), surge cuando una inclinación adquirida puede oponerse a una innata, dando lugar a que, sin que medien palabras, se participe en la generalidad de una comunidad; o al hecho de que antes de toda reflexión, nos comprendamos “[...] de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos” (GADAMER, 1996, p. 344 *apud* BARROS, 2021, p. 276), lo que es evidente en la apropiación de Dilthey que Gadamer realiza en *Verdad y método*, o en la gradualidad con la que Gadamer pasa desde el juego en general hasta el juego del arte.

Los problemas planteados por todos estos fenómenos confluyen en el fenómeno de la conservación de la tradición que, según Gadamer, no es un acto de “obediencia ciega”, sino un genuino “acto de conservación”. El punto es tan importante para la filosofía hermenéutica, que Gadamer indica sin sonrojarse, al filo de la paradoja, o abiertamente en ella, que se trata de un acto de razón que no llama la atención sobre sí mismo.² Si la filosofía hermenéutica restringiera su alcance al “como apofántico” se vería obligada a formular una pregunta para la cual, como quedó en evidencia en la disputa que Gadamer sostuvo con Jürgen Habermas, está constitutivamente bloqueada: la pregunta por la lógica que coloca en posiciones diversas a los diferentes participantes en la tradición (RUFINETTI, 2018; KARCZMARCZYK, 2010). Para ello haría falta, creemos, retomar la idea de la *interpelación* por la tradición, pero renunciando simultáneamente a la ilusión subjetivista de una subjetividad que estaría allí desde antes para reconocer o asumir esa interpelación.

REFERENCIAS

BARROS, M. R. G. Comprensión como participación: dialéctica entre la particularidad y la generalidad en la hermenéutica de Gadamer. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 1, p. 265-288, 2021.

BOUVERESSE, J. Herméneutique et linguistique. In: BOUVERESSE, J. **Herméneutique et linguistique suivi de Wittgenstein et la philosophie du langage**. Paris: Éditions de l'Éclat, 1991.

DUTT, Casten (ed.) **En conversación con Hans-Georg Gadamer**. Hermenéutica, estética, filosofía práctica. Trad. de Teresa Rocha. Madrid: Tecnos, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método**. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca: Sígueme, 1996.

KARCZMARCZYK, Pedro. Las condiciones y la naturaleza del discurso crítico: el debate entre hermenéutica y teoría crítica. **Discusiones filosóficas**, año 11, n. 16, p. 99-147, enero/jun. 2010.

RUFINETTI, Edgar. **La racionalidad práctica en el debate Habermas-Gadamer**. Villa María: Edivim, 2018.

² “[...] la tradición es esencialmente conservación y como tal no deja nunca de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de razón (*eine Tat der Vernunft*), aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí.” (GADAMER, 1996, p. 349).

Recibido: 17/9/2020

Aceito: 23/9/2020